

Невосполнимость лакуны: утопия Реального и символический порядок

Шеметов Г.А.

Исследуя проблематику человеческой субъективности, идеологического сознания и политических отношений в условиях постмодерного общества, мы сталкиваемся с различными традициями ее осмысления. Одна из наиболее интересных ориентируется на методологию структурного психоанализа Ж. Лакана и таких его интерпретаторов из Словенской школы психоанализа, как Р. Салецл, С. Жижек или М. Долар. В границах предлагаемой статьи нами будет осуществлена попытка прояснить этот подход, показав его эвристическую роль в осмыслении нестабильных общественных процессов, гетерогенных моделей субъективности, а также новых идеологических феноменов.

Теория Ж. Лакана концептуально включает в проблематику философского дискурса революционный концепт непредставимости, который может быть прояснен на различном содержательном материале, то есть является не только способом переосмысления классической метафизики присутствия, но и операциональным инструментом для аналитики в области прикладных социальных, лингвистических и антропологических исследований, отражающих парадигмальные переходы в биоматериальных производительных экономиках постсовременной социальности. В. Харитонов в работе «Возможность произведения: к поэтике философского текста» применяет идеи Ж. Лакана для того, чтобы тематизировать непрозрачность философского текста, «его *пойэсис*, его произведение и его производство» и текстуальную слепоту классической философии, вводя, на наш взгляд, несколько удачных метафор, которые мы можем использовать в контексте логики данной работы. Автор отмечает, что «выпадение философского текста за рамки всякой случившейся философии как эпифеномена случившегося состояния сознания зачастую происходит так, как если бы оно не было результатом рефлексивного усилия вычеркивания, но в силу уже случившегося отсутствия философского текста как реального, то есть... как лакановского реального, о котором ничего и нельзя сказать аподиктически точно именно в силу его лакунарности» [Харитонов В. В. Возможность произведения: к поэтике философского текста. Екатеринбург, 1996. С. 20]. Философский закон территориализации поля сознания заключается в том, что «лакуна, будучи обнаруженной, требует ее восполнения, работая как аттрактор, то есть зона притяжения, смысла. Тем самым, в поле философского умозрения текст оказывается неспособным быть предметом рефлексии в качестве «слепого пятна», которое не может быть зафиксировано установленной на «правильное мышление» философской оптикой» [Там же. С. 20]. Образ «слепого пятна» может быть употреблен в физиологическом смысле, как «обозначающий тот сектор визуального поля, который является следствием отсутствия зрительных рецепторов в месте крепления зрительного нерва на дне глазного яблока. Слепое пятно невидимо, и его не видно как раз потому, что зрительный нерв сам ничего не видит» [Там же. С. 21]. Поэтому «невидимую пустоту можно схватить только расфокусированным взглядом», а дистанция между взглядом и слепым пятном невосполнима: «Эта дистанция – размер разрыва между взглядом и точкой сборки, незаполняемого зазора, столь же непреодолимого, как и отставание Ахиллеса от зеноновской черепахи. Взгляд догоняет то место, где находилось слепое пятно, открывает сокрытое, но пятно уже переместилось и стерло бывшее видимым, стерев, одновременно, и самого себя: взгляд не может стереть неподвластное ему стирание» [Там же]. Таким пределом, выпадающим за границу, оказывается, прежде всего, наше собственное тело, остающееся неизменно сокрытым: «Максима «познай самого себя» оказывается совершенно точной, но невыполнимой, и на созерцание мира, предполагающего включение и себя, накладывается принципиальное ограничение: граница достоверности проходит по нам самим» [Там же. С. 22].

Можно утверждать, что философия Ж. Лакана проясняет экзистенциальную аналитику отрицательности и невозможности, отсылающей в топологической перспективе к чистому различению дистанции-лакуны, избыточной по отношению к территориализирующим

закономерностям поля сознания. На примере лакановского описания любовного переживания и его интерпретаций авторами Словенской школы психоанализа возникает возможность далее более подробно рассмотреть интересующий нас недостижимый опыт Реального. В его границах отсутствует какое-либо различие или нехватка (в отличие от измерения реальности, которая конституируется в результате прохождения субъектом порядков Воображаемого и Символического), поскольку он является исходным и невозможным для субъекта утопическим опытом наслаждения / смерти. Анализ данного теоретического концепта позволяет квалифицировать лакановское творчество как гегелевско-фрейдовско-хайдеггеровское в своем пафосе, как исходящее из полагания травмы, неизбывного опыта «экзистенциальной негативности» и непредставимости в качестве фундаментального антропологического и социального начала.

Как известно, специфика первичного конституирования человеческого субъекта в качестве его для Ж. Лакана заключается в характерном для него (нее) факте «преждевременного рождения». Ребенок – это фрагментарное тело, и интеграция частей тела как функционального целого впервые осуществляется им посредством восприятия собственного зеркального отражения и ассимиляции своего дистанцированного гештальта, позволяющих включить хаотический внутренний опыт в оболочку зрительного образа. С этого момента ребенок становится парадоксальным двойником собственного отражения. По сути, «стадия зеркала» описывает процесс включения человеческого существа в порядок Воображаемого, которое является компенсацией изначальной нехватки Реального. Следует подчеркнуть, что связь с природной средой у человека искажена пронизывающей трещиной фантазма и неудовлетворенности, а способы компенсации изначальной нехватки Реального не устраняют травматизм человеческого существования, но всегда возводят его в новое качество. Именно поэтому Ж. Лакан критиковал терапевтические неопрейдистские концепции усиления социальной адаптации автономного его, поскольку вместе с его интенсификацией углубляется внутренний раскол, конституирующий его как иллюзорный идеал, что радикализирует депрессивность.

Единицей плана Воображаемого является образ, который возникает на «стадии зеркала». Обобщенное Имаго – это идеальный, воображаемый, формативный (оказывающий влияние на образование личности посредством механизма «гомеоморфной идентификации») и отчужденный образ, активизирующий диалектику травмы. Человек расщепляется на элемент Я (je) как бесформенный фрагментарный внутренний опыт и «мое Я» (Moi), внешнюю идеальную форму, в которую этот опыт облекается. Поскольку Moi находится на неустранимой дистанции, вместе с его ассимиляцией личность интериоризирует эту дистанцию, вводя неустранимый раскол и самоотчуждение в свою имманентную онтологическую структуру. Так как «мое Я», интериоризирующее зеркальную дистанцию, находится на стороне другого, оно пребывает в постоянной опасности, подвергаясь угрозе аннигиляции – именно через «мое Я» по краям воображаемого отношения человеку открывается знание о смерти, а само по себе «мое Я» оказывается такой матрицей самодостаточности, которая делает стремление к ней иллюзорным и параноидальным. Воображаемая диалектика состоит в таком полагании индивидом другого, сам акт которого оказывается полаганием индивида в качестве другого, в парадоксальном единстве меня и другого, при котором один веряет себя другому, чтобы обрести собственную идентичность. При этом человек узнает в воображаемых объектах свое единство исключительно вне себя самого (либо, напротив, усматривая единство в себе, воспринимает внешний мир в отчужденном и фрагментаризированном виде). В результате этой амбивалентности нестабильная гетерогенная субъективность оказывается обреченной на фундаментальную тревогу и принципиально неудовлетворяемый запрос. В обобщенном смысле из этих проблематических отношений возникает ускользающая в сокрытость нехватка, которую Лакан называет «*object petit a*». Object *a* определяется в качестве причины желания в порядке Символического, несимволизированной избыточности Реального и другого собственной нехватки в регистре Воображаемого.

В данном контексте наиболее аффективным проявлением воображаемого отношения к миру является любовь как следствие переоценки другого, в котором заключен навсегда утерянный на «стадии зеркала» объект *a*. Встреча двух взглядов, как отмечает М. Долар, приводит к тому, что «Реальное отвечает взглядом, даже если другой человек не ответил, не был задет им или даже не знал о нем» [Долар М. С первого взгляда. // М. Долар, М. Божович, А. Зупанчич. Истории любви. Лакан и Спиноза. СПб., 2005. С. 27]. Нужно помнить, что «взгляд находится на пересечении бурной радости и наивысшей беды, угрожающей разрушением реальности», поскольку «двойник отражает двусмысленность нарциссического узнавания в самом прямом смысле: зеркальное отражение одновременно является моим и другим, а потому еще более чуждым; и именно из-за его нарциссической близости, тесной связи с моей сущностью, от него исходит еще большая угроза» [Там же. С. 28]. Нарцисс был бы счастлив и дожил до преклонного возраста, если бы не увидел своего лица – необходимое незнание и забвение являются условием всякого существования, неразрывного с фундаментальной тревогой: «Удвоение попросту влечет за собой утрату той уникальности, которой можно наслаждаться в своем самобытии – только не будучи ни я, ни субъектом. Вследствие удвоения субъект лишается части, самой ценной части своего бытия, непосредственного самобытия наслаждения» [Там же. С. 33].

Объект *a* – утраченная часть, которую нельзя увидеть в зеркале, поэтому двойник, вызывающий любовь – зеркальное отражение, включающее в себя объект *a*. «Лакан называет взгляд лучшим воплощением этого отсутствующего объекта: в зеркале можно увидеть глаза, но не взгляд, который и есть утраченное», такой взгляд, который возвращает страх, ибо страх суть «страх получить чего-то слишком много, страх слишком близкого присутствия объекта», это «нехватка того, что поддерживает нехватку» [Там же. Сс. 34, 35]. Трагичность любви, этого континуума страха, наслаждения, страдания и боли, заключается в том, что достижение привилегированного объекта *a*, восстановление изначального равновесного самобытия наслаждения смертельно: «Двойник, содержащий объект, также немедленно вызывает влечение к смерти... Можно сказать, что именно в качестве защиты от «реальной смерти» двойник раскрывает измерение Реального; в качестве защиты от биологической смерти он вводит влечение к смерти, то есть влечение в собственном смысле слова. Двойник – это первоначальное повторение, первое повторение того же самого, но также и то, что продолжает повторяться, появляясь на том же самом месте (одно из лакановских определений Реального), появляясь в самое неподходящее время в виде неожиданного и точного, как часы, вторжения, совершенно непредсказуемого и предсказуемого одновременно». Поэтому «настоящая любовь» невыносима, для ее описания применима формула «не до тех пор, пока смерть не разлучит нас, а до тех пор, пока она нас не соединит» [Там же. С. 39; Там же. Сс. 38, 39]. Помимо всего прочего, любовь граничит с ненавистью, поскольку надделение объекта *a* высшим смыслом приводит к тому, «что Лакан называет *hainamoration*...: «Я люблю тебя, но из-за того, что я необъяснимым образом люблю в тебе нечто большее, чем ты сам – объект *a*, я калечу тебя» [Lacan, 1979. p. 263]. Если любимый человек содержит этот объект, то ситуация действительно может быть очень опасной» [Там же. С. 43]. Как отмечает Р. Салецл, логика любовного переживания предполагает дилемму неразрешимости – субъект желает быть желанным для другого субъекта, в то время как тот не хочет быть приносящим наслаждению другому объектом. Предстоит сделать выбор: либо невротическая невозможность желания (которое обсессивно маскируется цепями означающих), либо истерическая невозможность наслаждения.

Напомним, что многие авторы до Лакана постулировали коррелятивность любви и смерти. З. Фрейд в психоаналитических работах, Г. Маркузе в своем социально-политическом анализе и сюрреалисты (в особенности, Ж. Батай) в провокационных художественных текстах показывали бесконечную взаимосвязанность Эроса и Танатоса. Принцип нирваны, навевающий ужас сближения удовольствия и смерти, нон-финально блокируется новыми требованиями Эроса, который в виде потребностей влечений

задерживает снижение уровня интенсивности желания и вносит новые напряженности. Эрос, по сути, всегда повторяется как чистое различие, он должен быть различен в себе, чтобы осуществиться. Другую параллель между феноменами любви и смерти обнаружил французский философ В. Янкелевич в работе «Смерть» [Янкелевич В. Смерть. М.: Изд-во Литературного института, 1999]. Пересматривая установки классического рационализма, он определяет смерть как экстраординарное событие – ее Ничто не может быть признано как дедуктивное следствие из обезличенного закона, а также синтезировано с категорией бытия в позитивном «становлении». Смерть не поддается диалектике или абстрактной категориальной презентации, но является контрстиной, неуничтожимой составляющей подлинного бытия (но не его смыслом и основанием, поскольку распатывает и ничтожит мысль о целесообразности наличия). Она всегда предстоит и никогда не поддается символической тотализации, ибо тот, кто мыслит о смерти, неизбежно мыслит о жизни. Смерть обретается в пустоте между «слишком рано» и «слишком поздно». Как и любовь, она определяется в виде «слепого пятна» в своей радикальной нерепрезентативной избыточности и отсутствии.

Исследуя классическую древнегреческую мифологию, Р. Салеццл продолжает прояснение логик Ж. Лакана. Как удалось Одиссею избежать гибели в замороженном времени пения сирен – этих полуптиц-полулюдей? Дело в том, что сирены воплощают очарование смерти, а потому Гомер не пересказал содержание их песен напрямую: «Смерть, следовательно, укоренена в самом средоточии «Одиссеи» - этой песни выживания – и в то же самое время она должна остаться невыговоренной»; с другой стороны, саму «Одиссею» можно понимать как способ инкорпорирования пения сирен в текст, пения негативного, отсутствующего, но становящегося собой через символическое замещение [Салеццл Р. (Из)вращения любви и ненависти. М.: Художественный журнал, 1999. С. 72]. Отсылающее к самому себе место история должна пропустить, чтобы обрести статус истории: «С точки зрения Лакана, это пустое место суть другое имя для *реального*, несимволизируемого ядра, вокруг которого оформляется символическое. Это ядро не просто нечто предшествующее символизации, оно и то, что от этой символизации остается – остаток, точнее, неудача символизации. Песнь сирен – реальное, которое должно быть оставлено в стороне, ради того, чтобы повествование «Одиссеи» обрело свою форму» [Там же. С. 73]. Так становится понятным отношение между знанием, забвением и памятью: «Для Лакана память главным образом связана с невозможностью вспомнить травму, *реальное*, вокруг которого субъект центрирует свое бытие... Субъект организует свою память так, чтобы выстроить некую закономерность, чтобы создать историю, которая помогла бы ему избежать травмирующего его *реального*» [Там же. С. 74]. Одиссею удастся остаться в живых, поскольку он переводит несимволизируемую травму песни сирен в нарративное измерение, включает забвение в границы памяти и знания (и этим разрешает травму).

Отметим, что существуют множественные теоретические аналогии и корреляции, которые можно провести между лакановским понятием Реального, избыточным по отношению к символической структуре представления, и проблематикой забвения / непредставимости у Ф. Ницше, М. Бланшо, Ж.-Ф. Лиотара, Ф. Лаку-Лабарта и Ж.-Л. Нанси в постсовременных философских и политических контекстах [См. в этой связи: Ж.-Ф. Лиотар. Хайдеггер и «евреи». СПб.: Аxioma, 2001; Национальная эстетика и метафизическая традиция. // М. Рыклин. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Логос, 2002; Невыносимость непредставимого. // М. Рыклин. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами...; М. Бланшо. Забвение, безрассудство. // Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб.: Machina, 2002]. Если более подробно обратиться к политическим контекстам рассматриваемой проблемы, то стоит проанализировать также, прежде всего, некоторые фрагменты работы С. Жижека «Возвышенный объект идеологии», способной прояснить особенности возникновения новых идеологических феноменов в эпоху постсовременности.

Основываясь на лакановском понимании символизма сновидений (его сущность заключается в самих бессознательных операциях перевода латентного плана сна в явный посредством символических актов «сгущения» и «смещения»), а также, проводя параллели между рассмотрением бессознательного у З. Фрейда и анализом товарной формы у К. Маркса, Жижек, во-первых, говорит о необходимости исследовать сновидение как значимый феномен (как нечто, содержащее обнаруживаемую в процессе интерпретации информацию), а, во-вторых, утверждает необходимость концентрации внимания на форме сновидения самого по себе, поскольку в ее рамках бессознательное желание артикулирует себя посредством работы по сокрытию латентной мысли сновидения, которая вступает в противоречие с желанием, локализованным в бессознательном. Подобным образом, по словам Жижека, Маркс пытается, во-первых, постичь смысл и значение, выражаемое товарной формой, для того, чтобы проникнуть в тайну товарной стоимости, и, во-вторых, указывает на то, что «классическая политэкономия интересуется лишь содержанием, скрытым за товарной формой, вот почему она не может объяснить истинной тайны, не тайны, стоящей за формой, но тайны самой этой формы... то, что остается необъясненным – это процесс, посредством которого скрытый смысл маскирует себя в подобной форме» [С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. Москва: Художественный журнал, 1999. С. 23]. В структуре товарной формы обнаруживается трансцендентальный субъект: ею задается система трансцендентальных категорий, составляющих априорную рамку объективного научного знания – система категорий, предполагаемая научной процедурой, первично представлена в социальной действительности, в акте товарного обмена (А. Зон-Ретель). Речь идет о некоей внешней для мысли Иной Сцене, на которой заранее уже задана ее форма. Жижек отмечает, что здесь становится понятной справедливая критика А. Зон-Ретеля в отношении Л. Альтюссера, для которого «реальная абстракция» является невысказанной в рамках основополагающего эпистемологического различия между «реальным объектом» и «объектом знания».

На самом деле, «реальная абстракция» вводит «третий элемент, разрушающий само поле этого разграничения, вводит форму мысли, выступающую первичной и внешней по отношению к самой мысли, то есть не что иное, как символический порядок» [Там же. С. 27]. При этом парадоксом взаимоотношений между социальной эффективностью товарного обмена и его осознанием является то, что «социальная эффективность процесса обмена – это такая действительность, которая возможна лишь при условии, что индивиды, принадлежащие ей, не осознают своей собственной логики» [Там же. С. 28]. Впрочем, по Жижеку, для более тонкой критики идеологии вопрос состоит уже не в возможности увидеть вещи без ее искажающего зеркала, а в понимании того, почему действительность невозможна вне «идеологической мистификации». Мы сталкиваемся с парадоксом – «бытие, устойчивое ровно в той мере, в какой оно оказывается искаженным и упущенным: как только мы видим его таким как оно есть на самом деле, это бытие обращается в ничто или, точнее, трансформируется в действительность другого рода» [Там же. С. 36]. Когда на сцену приходит цинизм, это «извращенное «отрицание отрицания» официальной идеологии» («мы ведем себя так, как если бы президент воплощал волю народа, хотя знаем, что это не так»; «мы знаем, что бюрократия не всесильна, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество» и т.д.), традиционная критика идеологии более не действует. Проблема заключается в том, что марксистская формулировка «они не сознают этого, но они это делают» должна быть несколько пересмотрена: «иллюзия имеет своим местом не «знание», она находится в самой действительности, в том, что люди делают... Они упускают из виду, они заблуждаются не насчет действительности, а насчет иллюзии – иллюзии, структурирующей их действительность, их реальную социальную активность. Они прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета. Следовательно, иллюзия «двойственна»: прежде всего, это иллюзия, структурирующая само наше действительное,

фактическое отношение к реальности. А эта упущенная, неосознаваемая иллюзия функционирует уже как *идеологический фантазм*» [С. Жижек. Возвышенный объект идеологии... С. 40]. С точки зрения Жижека, художественный мир Ф. Кафки замечательно выражает эту «мизансцену фантазма», работающего в самой сердцевине социальной действительности. Если Л. Альтюссер говорит только о процессе идеологической интерпелляции, не задаваясь вопросом о том, каким образом идеологические органы интериоризируют себя, то Жижек отмечает, что «внешняя» машина государственного аппарата «проявляет свою силу в присущей бессознательному экономике субъекта, экономике травматических, абсурдных предписаний», причем излишек травматической иррациональности поддерживает «идеологический *jouis-sense*, присущий идеологии» [Там же. С. 50].

Структурирование действительности идеологическим фантазмом обосновывается Жижеком на примере лакановской интерпретации сна о «горящем ребенке». По мнению Лакана, субъект вначале создает историю, чтобы продлить сон. Однако в сновидении он (отец ребенка) сталкивается с действительностью самого его желания (упрек мертвого сына «Разве ты не видишь, что я горю?» - лакановское Реальное), которая значительно более ужасающа, чем «внешняя» действительность: он просыпается, чтобы остаться слепым, уклоняясь от пробуждения в Реальное своего желания. Точно так же «функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некоей травматической, реальной сущности» [Там же. С. 52]. В этой связи Жижек вспоминает лозунг хиппи 1960-ых: действительность существует для тех, кто не может выдержать сновидения. Мы со своей стороны отметим, что постструктуралисты также показали, что миф как знаковая система всегда существует и, видоизменяясь, продуцирует себя независимо от историко-культурных условий. Отчасти, его нарастающая сила связана с наполнением семиозиса избыточными означающими, которые вынуждены покрывать все новые и новые области расширяющейся реальности, а в эпоху виртуализации мифология может быть программируема в кибернетических софтах (так, Ж. Бодрийяр утверждает, что «прозрачность – это ловушка» и что в современной экономической и политической областях есть принципиально неverifiedируемые вещи).

Стоит отметить, что Лакан разрабатывал понятие *surplus enjoyment* (избыточного наслаждения) на основании марксистского понятия *surplus value* (прибавочной стоимости), предвосхитившего лакановское «*objet petit a*». Отказываясь от упрощенного прогрессистского понимания формулы Маркса «пределом капитала является сам капитал», Жижек в этой связи утверждает, что фундаментальная дисгармония между производительными силами и производственными отношениями входит в само понятие капитализма. Дело заключается в том, что «нормальное» состояние капитализма – это непрерывная революционизация его собственных условий существования. «Капитализм оказался способен превратить свой предел – не что иное, как свою слабость, - в источник своей силы: чем больше он «разлагается», чем глубже становятся его внутренние противоречия, тем больше он вынужден революционизироваться ради выживания... Между прибавочной стоимостью – «мотивом», приводящим в движение капиталистический процесс производства, - и избыточным наслаждением, объектно-ориентированным желанием, существуют, следовательно, отношения гомологии. Разве эта парадоксальная топология движения капитала... не есть то, что характеризует лакановский *objet petit a*, - остаток, воплощающий фундаментальную, конститутивную нехватку?» [Там же. С. 60].

Таким образом, вариативному существующему, по Лакану, в предельном выражении придает устойчивость нехватка, что противоречит установкам постструктуралистского философствования, ориентированного на деконструкцию любой субстанциальности. В Реальном патологии надо обнаружить основание своего бытия – «инертное пятно», не могущее быть включенным в движение дискурса, но являющееся условием его

возможности. В этой связи становятся понятными имплицитные мотивации важнейших политических движений постсовременной эпохи. Одной из антиномий постмодернизма, по мнению Джеймисона, является антиномия «конструкционизм versus эссенциализм». Виртуализация создает глубокое убеждение в том, что все конструируется (социально, символически, технологически), не имея под собой априорного основания. С другой стороны, имеются попытки поиска разного рода «твердой основы» (проявляемые в усилении религиозных верований, этического фундаментализма или требований «возврата к природе» в ее современном экологическом понимании). В рамках постмодерного *new – age* антикартезианства указанная антиномия выливается в напряжение между «*deep ecology*» (отчасти сопоставимой с критической ориентацией Ж. Бодрийяра в отношении информационных «протезов» и сверхреальности) и *new – age* техноспиритуализмом (ратующим за духовное обращение через абсолютное технологическое воспроизведение, за мир шизофренических спектров, свободно парящих между деформированными виртуальными телами). Экологи, например, выступают против нестабильности (которая, как было показано, неотъемлема от логики капитализма), объявляют хрупкое равновесие экосистемы той точкой референции, которая воплощает меру наших действий. С другой стороны, виртуальная реальность является крайней формой расширения, утратой привязанности к стянутому физическому телу (еще Шеллинг говорил о радикальной «дислокации», как нормальном онтологическом состоянии – Вселенная «вывернула сустав», а потому классические стратегии «охраны природы» не являются адекватными). Однако между указанными альтернативами есть общая смысловая ось: по словам Жижека, фантазия о восстановленном естественном балансе и фантазия об исчезновении инерции тела в виртуальности – две стратегии отрицания разрыва между «реальностью» и пустотой Реального, наполненного фантазматическим содержанием этого ускользающего, непостижимого разрыва. Здесь обнаруживается ключевое отличие структурного психоанализа Ж. Лакана от психоаналитической программы Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Если у Лакана опыт субстантивированного Реального недостижим, то у Делеза и Гваттари символическое измерение (репрезентативные стратегии деспотического означивания) отвергается и утверждается коэкстенсивность производства машин желания социальному производству – измерение нехватки элиминируется и Реальное выступает в качестве эффекта самопроизводства машин желания.

Исходя из указанных размышлений, мы склонны полагать, что радикальная негативность в концепции Ж. Лакана (то есть негативность, не покрываемая тождеством диалектического синтеза) и является тем, что делает социальность несамодостаточной и непредставимой в тотальности того или иного рационалистического проекта «освобождения», а значит неизбежной в перманентном процессе трансмутации. При этом сам этот процесс инновации и нестабильности, организуемой вокруг утопии Реального, может выражаться в микрополитическом экспериментировании, зачастую аффективным и травматическом. Так, социальные практики идентификации и культурные проекты современного искусства стремятся представить себя именно в шоковых и болезненных режимах. Р. Салецл приводит в пример различные культурные и художественные практики – от смертельно опасной инфибуляции в среде иммигрантов Парижа и Нью-Йорка до садомазохистских практик боди-арта. Эстетические проекты Джесси Хольцер, посвященные проблеме насилия в боснийской войне, включают неатрибутированные кусочки кожи с наносимым на них текстом. Текст на коже выявляет невозможность совпадения насилия как травматического акта с его символическим выражением. Надписи становятся болезненными посланиями, неспособными захватить несимволизируемую травму Реального. Другой пример представляет творчество Орлан, комментирующей и записывающей на видео свои собственные пластические операции; при этом, когда хирурги отделяют кожу от ее лица, ее голос (Реальное кошмара) декламирует тексты. В действительности, Орлан играет с идентичностью, отрицая «черную дыру» непосредственного телесного опыта, и только ее

голос остается реальным, тем, что в ней превышает ее самое (ее пластичное ego). Альтернативный кинематограф и радикальные художественные проекты стремятся обнаружить дестабилизирующую функцию Реального на уровне процессов политической репрезентации, вскрыть радикальную несамодостаточность классических рациональных конвенций и символических миров. Прямой доступ к такому разоблачению открывается через боль и страдание искаженных и избыточных тел-аффектов, через экстремальную микрополитику распада. В этом плане можно утверждать, что представители Словенской школы психоанализа работают с иррациональным и расщепленным коллективным и индивидуальным опытом антипросвещенческого толка, однако приходят, в отличие от западно-европейских и американских постструктуралистов, к пессимистическим выводам, диагностируя его травматический характер.